

## المرجعية الفقهية والتشريعية المعاصرة : الفقه الإسلامي بين مرجعية الأصول وحاجة الواقع المتغير

د. معز الخلفاوي

تمهيد :

يطرح هذا المقال سؤالاً أساسياً في التفكير الفقهي الإسلامي وهو مدى مراعاة الفقهاء المسلمين عبر العصور لحيثيات الواقع المعيش عند معالجتهم القضايا الفقهية التي طرحها المسلمون في العصور المتأخرة عن الفترة التأسيسية التي نشأت فيها المذاهب الفقهية وانتشرت في أصقاع العالم الإسلامي (بدءاً من القرن الثالث هـ./التاسع م.). كما يتساءل هذا المقال عما يُمكن أن يؤدي إليه الابتعاد عن الفترة التأسيسية في النظرية الفقهية، وهل يُفضي ذلك إلى تأكيد الحاجة إلى مراجعة أصول الفقه ومنطلقاته. وتعود خلفية هذا الطرح إلى أن علاقة الفقه الإسلامي بحيثيات الواقع المعيش تعبر من جهة عن ترابط جدلي أساسه أن نشأة الفقه الإسلامي وتطوره في القرون الإسلامية الأولى يُخبران عن ترابط وثيق بين الظروف التاريخية والنصوص الفقهية التشريعية. ذلك أن النصوص التشريعية ونقص ذلك النص القرآني في مرتبة أولى، وعلى وجه التحديد آيات الأحكام، قد اقترن نزولها غالباً بحوادث وأسئلة نابعة من عمق الواقع المعيش آنذاك، ناهيك عن السنة النبوية من أقوال الرسول (صلى الله عليه وسلم) وأفعاله التي ارتبطت هي الأخرى بحوادث واقعية معيشة وأسئلة طرحها معاصرو الرسول (صلى الله عليه وسلم). غير أن تطور

الفقه الإسلامي من ممارسة واقعية إلى مصنفات فقهية وما صاحبه من تعقيد وتجريد نظري جرّاء نشأة المذاهب الفقهية وتمايزها، كلّ هذا يطرح السؤال حول كيفية تعاظم الفقهاء مع الوقائع الجديدة التي تطرأ على حياة المسلمين في أزمنة وأمكنة مختلفة. ويزداد هذا السؤال شراسة عندما يتعلق الأمر بمسائل خلافية بطبيعتها مثل موقف النظريات الفقهية من عيش الأقليات المسلمة خارج ديار الإسلام وما يطرحه ذلك من أسئلة شائكة على الفقه والفقهاء، ذلك أنّ الواقع الذي يعيش فيه المسلمون في تلك البلدان، وخاصة في أوروبا وأمريكا في العصر الحديث، يختلف اختلافا جذريا عن الظروف الاجتماعية والسياسية التي تبلورت فيها النظريات الفقهية الإسلامية، سواء من حيث نمط الحياة والانتاج الاقتصادي أو من حيث المنطلقات الفكرية التي ينبنى عليها التفكير الفقهي ومعالجة القضايا التي يطرحها المسلمون هناك.

يتطرق القسم الأول من هذا المقال إلى عرض العلاقة بين الفقه الإسلامي والواقع المعيش وذلك كما هي متداولة في الدراسات الفقهية، ويتضمن ذلك طرح موقف المدارس الفقهية السنية من هذا الموضوع وبيان الاختلافات والاتفاقات الحاصلة بينها فيه عبر التاريخ. ويعالج القسم الثاني من هذا المقال علاقة الفقه الإسلامي بالواقع في العصر الحديث، ويركّز في بيان ذلك على بسط نظرة الفقه الإسلامي إلى مشاكل الأقليات المسلمة في أوروبا وأمريكا وغيرها من القارّات، وهو المبحث الذي كثر طرحه في أيامنا هذه ويُعرف بـ"فقه الأقليات". ونختم هذا المقال بالإجابة عن السؤال المحوري لهذا المقال، أي هل يكون الواقع الجديد مدخلا إلى إعادة النظر في علاقة الفقه الإسلامي بالواقع المعيش إلى حدّ يسمح بإدخال توازن بين المرجعية النظرية التأسيسية والمرجعية الواقعية ؟

### **جدلية الفقه والواقع في تاريخ الفقه الإسلامي :**

تقوم دراسة تاريخ الفقه الإسلامي أساسا على دراسة تاريخ المذاهب الفقهية وتطورها وانتشارها. وقد شغل هذا المبحث أغلب دارسي الفقه

الإسلامي سواء من المسلمين أو من غير المسلمين. وقد حظي أدب "اختلاف الفقهاء" باهتمام متزايد مبالغ فيه في هذا المجال، إلى حدٍّ أضحى معه الاشتغال على الخلاف والاختلاف مدخلا أساسيا من مداخل دراسة الفقه الإسلامي. وإذا ما تركنا جانبا تلك الدراسات والأطروحات التي تركز على دراسة أدبيات الخلاف كهدف في ذاتها، وجدنا أن أدبيات الخلاف تعتبر أحد أنجع الوسائل التعليمية في الإحاطة بمواضيع الفقه من خلال التركيز على نقاط الالتقاء والخلاف بين الفقهاء. كما يكشف البحث في هذا المجال عن نقاط تمكّن الدارس المتفحص من النفاذ إلى منطق التفكير الفقهي وفهمه والتعامل معه من الداخل، دون التسلط عليه أو الوجمل منه.

وإذا كان الأمر على ما بيناه سابقا، فقد تأكد بذلك أن مبحث العلاقة بين الفقه والواقع يمثل أحد المشاغل التي توقف عندها الفقهاء قديما وحديثا، وهي إلى ذلك تمثل نقطة فاصلة في تمييز علاقة المذاهب الفقهية ببعضها كما سيتم بيانه لاحقا من خلال عرض أهم المواقف الفقهية المتعلقة بموضوع الفقه والواقع.

### نظرة المدارس الفقهية إلى الواقع :

نبدأ هذا الباب بعرض المبدأ النظري الذي تدور عليه رchy المسألة كلها، وهو يتمثل في موقف المذهب الشافعي من مسألة العلاقة بين الفقه والواقع، أو بالأحرى في موقف هذا المذهب من مسألة القانون والشرعية. فالشافعية يرون أن القانون يتمثل في كلام الله (أي القانون الإلهي) مثلما ورد في القرآن وباللغة العربية. ويولي الشافعية دور تفسير الكلام الإلهي وشرحه للسنة النبوية. ويعتبر الشافعية بذلك أن هذين المصدرين هما الضامن الوحيد لحياة قديمة مناسبة لما شرّعه الله للأفراد والمجموعة الإسلامية كافة. وبناء على ذلك، فإن جوهر الفقه لديهم يتمثل في محاولة فهم النصوص الدينية للتوصل إلى فهم روح الشريعة وغاية مرماها. ومن

ثمة فإن جوهر العملية الفقهية، عند الشافعية، إنما يتمثل في عملية لغوية يسعى فيها الفقيه إلى البحث داخل النصوص التشريعية عن القرينة المؤدية إلى الحكم، أي باختصار، أن يقوم الفقيه باستقراء النصوص. وهذا الموقف هو عكس المذهب الحنفي الذي يرى أن النظر الفقهي المعمق وفهم الواقع يؤديان إلى فهم القانون الإلهي وإيجاد حلول لما يطرأ من مشاكل. ويظهر بذلك أن ما يبحث عنه الأحناف في الواقع إنما يبحث عنه الشافعية في النصوص الدينية التشريعية. ويجدر بنا هنا، حتى نتقدم في فهم المسألة، أن ننبه إلى أن محور الخلاف بين المذاهب في هذا المجال يتمثل في التساؤل حول دور العقل والنقل في معرفة الشريعة وحل ما يعرض للإنسان من مشاكل في حياته، فالسؤال "هل تخضع الشريعة لعقلانية واقعية (روح الكون) أم هي خاضعة للعامل غير الزمني المعروف من خلال مبدأ "التعبد المطلق" قد مثل محور الخلاف ليس بين المذاهب فحسب، وإنما كذلك بين المتكلمين وخاصة بين الأشاعرة والمعتزلة على وجه الخصوص. ويتجلى فهم الشافعية لهذا الإشكال في أنهم ذهبوا إلى أن هناك جزءاً من الشريعة مختلف لا يدرك أو بالأحرى غير مرئي، وهذا الجزء يشمل الحوادث غير المعلومة، ولذلك فإن دراسة الكتاب والسنة هي وحدها الكفيلة بكشف هذا الجزء وإخراجه من حيز الوجود بالقوة إلى حيز الوجود بالفعل. فقد ركزت المدرسة الشافعية في تناولها لمسائل الفقه، على اعتبار النصوص التشريعية، أي القرآن والسنة النبوية من بعده، مرجعين كافيين وحدهما لفهم الحوادث والحكم عليها. وبلغت هذه المدرسة شأواً في تأصيل الأصول إلى أن أصبح النظر إلى الواقع بالنسبة إلى الشافعية لا يتم إلا بعد النظر في القواعد والأصول الموجودة مسبقاً. ويتجسم هذا الفهم من خلال تعريف الشافعية لحدّ الفقه، فهم يعتبرون أن الممارسة الفقهية إنما تقوم في جوهرها على البحث عن القرينة النصية التي تسمح بتطبيق حكم سابق على حدث لاحق. وقد عاب الشافعية الأوائل على غيرهم من المذاهب عدم انسجام أقوالهم مع الأصول النظرية واعتمادهم مصادر أخرى للتشريع إلى جانب القرآن والسنة

النبوية. ويعتبر هذا الموضوع جوهر حملة الشافعية على أتباع المدرسة المالكية مثلاً.

قبل أن نعرض موقف المذاهب الفقهية الأخرى من علاقة الفقه بالواقع، فإنه يتعين التأكيد على أن المسألة المشار إليها أعلاه تتصل بجوهر النزاع الكلامي بين الأشعرية والمعتزلة حول دور الإنسان في إدراك العلاقة بين الشريعة والواقع، وذلك من خلال مسألة التحسين والتقييح، ذلك أن المعتزلة ترى أن الإنسان قادر بعقله على فهم الحوادث والوصول إلى الحكم المناسب الذي هو في نهاية الامر غاية الشريعة وممرهاها الأخير. غير أن الأشاعرة يرون أن العقل البشري غير قادر على إدراك المعاني الخفية، وبذلك فإن الإنسان محتاج بطبيعته إلى النصوص التشريعية والكتب السماوية التي تبين له الحسن من القبيح.

أما بالنسبة إلى المذهب الحنفي، الذي هو أقدم المذاهب الإسلامية وأوسعها انتشاراً جغرافياً وبشرياً، وهو إلى ذلك أكثر المذاهب الفقهية التصاقاً بالواقع المعيش، بسبب تقلب عدد من رؤوس هذه المدرسة في المناصب القضائية والدينية في ظل الخلافة العباسية. فقد كان هذا المذهب المذهب الرسمي للامبراطورية العثمانية ودخل معها أصقاع لم يكن للمذهب فيها مؤطى قدم، كما كان المذهب الحنفي المرجع الفقهي المعتمد لدى الامبراطورية الماغولية في شبه القارة الهندية، وهو مذهب بلاد ما وراء النهر كذلك. بسبب هذا القرب الوثيق من مصادر القرار السياسي، توفر في هذه المدرسة ترابط وثيق بين النظرية الفقهية من جهة والواقع المعيش من جهة أخرى. وقد تجلّى هذا الترابط من خلال سعي فقهاء الحنفية إلى توفير توازن بين ما يريده الخليفة والسلطة السياسية من جهة وما يقتضيه الشرع والفقه من جهة أخرى. هذا التوازن المنشود بين الواقع والنظرية الفقهية حتم على الفقهاء الأحناف أن يولوا فهم حيثيات الواقع المعيش أهمية متزايدة عند العمل القضائي، بل إنهم كثيراً ما جعلوا ذلك مقياساً وشرطاً أساسياً لتولي المناصب القضائية والإدارية. ويعتبر هذا المنهج مما يميز المذهب الحنفي عن بقية المذاهب الفقهية السنية.

وأما الفقهاء المالكية فقد ركزوا، في معالجة المسائل الفقهية، على الرجوع إلى ممارسة أهل المدينة وخاصة ما يُعرف بـتواتر روايات أهل المدينة وإجماعهم، أي آراء الصحابة الذين عايشوا الرسول وناقشوا الفقه معه، فأصبحت آرائهم حجة ومرجعا عمليا يهتدي به الفقهاء. وبلغ الحدّ بالمالكية أنهم قدّموا صنيع أهل المدينة وصحابة الرسول من أهل المدينة حتّى على الروايات النبوية أحيانا. هذا المنهج الفقهي جعل الفقهاء المالكية المتأخرين يواجهون مشكل تباعد الأزمنة، ذلك أن التباعد الزمني والمكاني عن فترة أهل المدينة وانقضاء عهد الصحابة قد ولّد فراغا عميقا في التجربة العملية في هذه المدرسة. جرّاء ذلك ازداد اهتمام المالكية بالأصول النظرية والبحث عن مخرج فقهي يحافظون به على الخيط الواصل بين النظرية والواقع، فخفت جرّاء ذلك، ولعهم بعمل الصحابي وإجماع أهل المدينة، وسوف نعود إلى نقاش هذا الموضوع لاحقا.

وأما موقف الفقهاء الحنابلة من علاقة الفقه بالواقع فهو على طرفي نقيض مع موقف الفقهاء المالكية منه، ذلك أنّ الحنابلة، وهو المذهب الذي انبثق من أتون المدرسة الشافعية، قد أوغلوا في الاعتماد على النصّ القرآني مرجعا وحيدا في الحكم على الوقائع. فإذا كان الشافعية قد اعتبروا الممارسة الفقهية بمثابة بحث لغوي في النصّ بحثا عن القرائن التي تسمح بإطلاق حكم أصل قديم على فرع جديد، فإنّ الحنابلة قد استغنوا عن هذا الأمر بأن اعتبروا أن جوهر عمل الفقيه إنما يتمثل في أخذ ما في النصوص دونما حاجة إلى البحث في الوقائع عن قرينة أو علة تربط الحكم بالحدث. ويفضي الموقف الحنبلي هذا إلى اعتبار عملية استخراج المعاني الخفية بالاشتغال الفقهي على النصوص المرجعية - وهي الوظيفة التي يراها الشافعية جوهر عمل الفقهاء - هذه الوظيفة يراها الحنابلة قد انتهت، لأن الحقيقة الكاملة، في نظرهم، موجودة في القرآن والسنة النبوية دونما حاجة إلى استخراج المعاني الباطن منهما. ويُفضي هذا الموقف إلى أن يصبح الاشتغال على النصوص الفقهية

بالنسبة إلى الحنبلة، بمثابة عمل خارجي يتعلق بالبحث عن النص المناسب لإدراج الحوادث تحته، بدلا من البحث في النصوص لإيجاد العلل الفقهية، على حد تفكير الفقهاء الشافعية. وعلل الحنبلة هذا الموقف بأن النص القرآني قد اشتمل كل الحوادث سواء ما ظهر منها أو ما خفي. ومن نتائج هذا الرأي أنه يضعف أهمية الواقع ومرجعيته بالنسبة إلى الممارسة الفقهية إلى درجة يكاد يصبح التعويل فيها على العقل مُنعذما.

لقد اتضح من خلال الكشف السابق أن العلاقة بين الفقه والواقع تعتبر من أهم مواضيع الخلاف والاختلاف بين المذاهب الفقهية السنية. غير أن هذه الحقيقة التاريخية وإن كانت تصح إلى حد ما خلال فترة نشأة المذاهب الفقهية، فإنه لا يمكن تعميمها على كل الحقب التاريخية التي مر بها الفقه، بل إن فقهاء العصور المتأخرة سوف يكشفون عن تحول عميق في هذه المعادلة. ذلك أن استقرار المذاهب الفقهية خلال القرون التي تلت فترة التأسيس، يُثبت وجود منزع قوي تمثل في التقارب بين المذاهب من حيث النظرة إلى الواقع، ويُمكن البناء على هذا التحول للدعاء بأن الاختلاف بين المذاهب حول علاقة الواقع بالنظرية الفقهية قد تقلص تدريجيا مُفضيا بذلك إلى تقارب منهجي في كيفية التعامل مع الواقع المعيش. ويقوم هذا الرأي على حجج موثقة في كتب الفقه المتأخرة. ذلك أن أغلب الأحناف، وهم الذين كانوا يعتبرون أقرب المذاهب من الواقع ومراعاة له عند معالجة الحوادث، قد انسلخوا تدريجيا عن منزعهم ذلك واقتربوا من منهج الشافعية إلى حد أضحى معه الحكم على الواقع من خلال القواعد الفقهية المسبقة ودون مراعاة لما يحدث قاعدة سارية عندهم مثلهم في ذلك مثل سائر المذاهب الفقهية السنية. ويُمكن في هذا المجال أن ندعي أن أكبر مستفيد من هذا التحول في منهج الفقهاء هو المذهب الشافعي. إذ تفيد الكتابات الفقهية التي ترد علينا من القرون المتأخرة أن المنهج الشافعي القائم على مسلمة النظر إلى حوادث الواقع من خلال بوتقة الأحكام الفقهية، قد أصبح كذلك منهج الأحناف والمالكية والحنبلة من قبل ومن بعد. ويمكن إثبات هذا الموقف من خلال مبحث تعريف الفقه

ومجالات اشتغال الفقهاء المسلمين، كما يحددها الفقهاء خلال القرون الإسلامية المتأخرة.

### مواقف الفقهاء المتأخرين من علاقة الواقع بالنظرية الفقهية

يمكن أن نبدأ التمثيل لما تقدّم بعبد الملك الجويني، إمام الحرمين (ت 478هـ) وهو المفكر الشافعي الأشعري. فهو يسعى إلى إيجاد موازنة تمكن من الاعتماد على النقل مع مراعاة دور ما للعقل في إدراك الشرائع. فالجويني يرى مبدئياً ضرورة النظر في الحاجات الواقعية للناس، قبل النظر في القانون. وهو هي هذا الموقف لا يقرّ بأسبقية الشريعة على الواقع، غير أنه، مع ذلك، لا يطلق هذا الرأي ولا يبنّي عليه بإطلاق. ويضرب الجويني مثال تحريم الخمرة لفهم هذا الإشكال : إذ يُقرّ إمام الحرمين أنه قد استغرق وقتاً مديداً يحاول فهم سبب تحريم شرب كمية قليلة من الخمر، وذلك بعيداً عن القياس الفقهي، أي باعتماد العقل. ويقرّ الجويني بأن علة ذلك التحريم واقعية وليست شرعية، لأن شرب القليل من الخمر لا يذهب العقل (وليس بسبب للتحريم لانه لا يذهب العقل)، وإنما سبب التحريم هو أن شرب القليل منه يهيج الرغبة ويثير شهوة الإكثار من شربه. وبذلك يصل الجويني إلى أن سرّ التحريم اجتماعي بحث ومردّه رغبة الشارع في ضمان التوازن الاجتماعي. ويؤكد إمام الحرمين في "كتاب الإرشاد" أن "الأدلة الفقهية" هي التي يتوصل بصحيح النظر فيها إلى ما لا يُعلم في مستقرّ العادة اضطراباً، وهي تنقسم إلى العقلي والسمعي. فأما العقلي من الأدلة، فما دلّ بصفة لازمة هو في نفسه عليها، ولا يتقرر في العقل تقدير وجوده غير دال على مدلوله... والسمعي، هو الذي يستند إلى خبر صدق أو أمر يجب اتباعه" ويضح من خلال ذلك أن الجويني يسخر النظر لمهمة التوصل إلى معرفة الأدلة السمعية التي تُمكن من فهم القضايا الشرعية.

أما محمود بن زيد اللامشي (كان حياً سنة 1144/539)، وهو من فقهاء الحنفية في بلاد ما وراء النهر خلال القرنين الخامس والسادس



هـ/11-12 م، فيُعرَف الفقه بأنه "الإصابة والوقوف على المعنى الخفي الذي تعلّق به الحكم. وهو علم مستنبط يحتاج فيه إلى النظر والتأمل." ويرى اللامشي أن القياس الشرعي مثلاً لا يتم إلا عند معرفة علة الحكم الأول. ويمثّل هذا الموقف رجوعاً عن مذهب الفقهاء الأحناف وهو الموقف الذي يركّز على دور الرأي في التوصل إلى فهم جوهر الشريعة.

ويمثّل رأي الفقهاء الأحناف المتأخرين موقف الحنابلة في التوجه نحو النصوص، رغم أن مذهب الحنابلة يتوغل في هذا المنهج شوطاً بعيداً، ومثّل ذلك أبو الوفاء علي بن عقيل (ت 513 هـ/1119م) وهو من أعلام المدرسة الحنبلية. إذ يعتقد ابن عقيل في مؤلفه "الواضح في أصول الفقه" باباً أولاً لبيان معنى أصول الفقه، يؤكد فيه أنّ "الفقه في الأصل اللغوي الفهم...وهو في عرف قوم عبارة عن فهم الأحكام الشرعية بطريق النظر. وقال قوم هو العلم بالأحكام الشرعية بطريق النظر والاستنباط." فابن عقيل يعرض ههنا موقف المذاهب الفقهية (الشافعية والأحناف على وجه التحديد) من كيفية التوصل إلى معرفة الأحكام الشرعية. ويتصدى ابن عقيل في مرحلة تالية لتحديد معنى العلم فيقول : "إذا حددنا الفقه بعلم الأحكام الشرعية، فلا بد أن نوضّح عن حقيقة العلم الذي حددنا به الفقه حسبما أوضحنا من حقيقة الفقه...فقال قوم : معرفة المعلوم على ما هو به، وقال قوم : معرفة الشيء على ما هو به." ويتضح الموقف النهائي من هذه المسألة عند ابن عقيل عند تعرضه لمسألة التحسين والتقبيح، إذ يعرض الموقفين المتنازعين لاهل الحديث والمعتزلة لينتهي إلى القول : "والمُعول عليه تقبيح الشرع وتحسينه، والعقل محكوم عليه، لا حاكم، في هذه القضايا". بذلك يحسم ابن عقيل الموقف لصالح النقل ولا يدع مجالاً لعمل العقل في النظر الفقهي.

أما الإمام أبو القاسم ابن الجزي (ت 741 هـ/1340م)، وهو من الأعلام المالكية في القرن الرابع عشر في الأندلس، فإنه قد تخلّى تدريجياً عن مذهب المالكية الأوائل والقائم على اعتماد المرويات وعمل أهل

المدينة. إذ يقر ابن جزى في "تقريب الوصول" بأن النظر الفقهي يحتم المزاجية بين العقل والنقل فهو يقول معرفا الفقه : "...وذلك أن المقصود الأول إنما هو معرفة الأحكام الشرعية، فهذا الفن هو المطلوب لنفسه، وإنما احتيج إلى سائر الفنون من أجله. ولما كان ثبوت الأحكام متوقفا على الأدلة احتيج إلى فن الأدلة... ثم إن ذلك كله يتوقف على أدوات يُحتاج إليها في فهمه والتصرف فيه، وهي له آلات، وهي على نوعين : منها ما يرجع إلى المعاني، وهو فن المعارف العقلية ومنها ما يرجع إلى الألفاظ، وهي فن المعارف اللغوية." ويتضح من خلال هذا الموقف سعي الفقهاء المالكية المتأخرين إلى الجمع بين طريقتي الشافعية القائمة على النظر اللغوي في النصوص من جهة، والأخذ بالرأي على مذهب الأحناف، من جهة أخرى.

لقد بان من الكشف السابق أن رأي الفقهاء عموما قد استقرّ على تقديم النقل على العقل وأن الحوادث مهما اختلفت يمكن ردها إلى القواعد الفقهية وإخضاعها لها. وقد ذهب عدد من رؤوس الاستشراق الغربي في دراستهم لهذا الموقف شوطا بعيدا فركبوا هذه المقولة وتمثلوا لها بالجنس الأدبي الديني المسمى بالفتاوى. إذ يضرب تيلمان ناغل، وهو من أشهر المختصين في الفقه الإسلامي، مثل الفتاوى الحديثية للفقهاء المكي أحمد شهاب الدين بن حجر الهيتمي المكي (ت 973 هجري) ليقم الدليل على أن عمل المفتي في الحكم على الواقع إنما يمثل أفضل مثال لنظرية تخريج الأصول، ويفسر ذلك بأن المفتي إنما يقوم جوهر عمله على استعراض مقاييس الأحكام وذلك للحكم على الوقائع من خلالها. ويتضح من خلال ما تقدم أن منهج الفقهاء في معالجة الوقائع الحادثة، وإن كان ثمة اختلاف جزئي في الكيفيات، قد استقرّ على مبدأ علوية المصادرات الفقهية على ملابسات الواقع المعيش، كما بان بأن هذا المنهج قد جعل المذاهب الفقهية تتشابه أو تكاد تتماهى من حيث المنهج. بيد أن النتيجة الحاصلة من الكشف السابق لا تشفي حريق السؤال المركزي الذي أطلقناه والذي يدور حول منزلة الواقع في النظر الفقهي في العصر الحديث، فهل تعني

مصادرة التأصيل أن الفقهاء بعد الفترة الكلاسيكية قد عموا عن الواقع ولم يعد يهمهم غير التماس القواعد الفقهية وتطبيقها حرفيا على الحوادث؟ سوف نلتمس في الفقرة القادمة جوابا بهذا السؤال من خلال التقدم في استكناه النصوص الفقهية. ذلك أننا عندما نفحص الكتابات الفقهية التي تراكمت بعد القرن الرابع هـ./ العاشر، فإننا نكتشف أن مقولة التأصيل المطلق والاستغناء عن فحص الوقائع وتعويضه بالنظر التجريدي لا تستقيم مطلقا، ذلك أن الفقهاء وإن ألحفوا في الولوج إلى الحوادث من خلال المصادرات الفقهية واستعراض القواعد الفقهية ثم الحكم من خلالها على الحوادث، فإنهم قد سعوا من جهة أخرى إلى مراعاة التماسك بين النظرية الفقهية من جهة، وما يقتضيه الواقع المعيش من جهة أخرى، ولا سيما في الحالات التي تتعلق بحوادث جديدة طارئة ليس للفقه بها من علم. ويتضح هذا المنحى من خلال ما يُعرف بالمصالح ومقاصد الشريعة. غير أننا في هذا المقال لن نخوض في مسألة المقاصد، على أهميتها، وهي التي يمكن اعتبارها حلا توفيقيا من المالكية يتم بموجبه الاستعاضة عن انعدام تحقق الاعتماد على "عمل الصحابي" لتباعد الأزمنة واختلاف ظروف العيش، وإنما سنركز البحث على مجال علم الفتاوى الذي يسمح درسه بإدراك جوانب جديدة غير معروفة في علاقة الفقه بالواقع. وسنركز هنا على دراسة الموسوعات الفقهية التي اشتهرت في القرون الأخيرة في جهات بعيدة عن مركز الثقل العقدي للحضارة الإسلامية ونقصد هنا الفتاوى الهندية تحديدا.

### الإفتاء بما نرى أم بما نسمع؟

كثيرا ما يتم اعتماد أدب الفتاوى لإثبات مقولة تحجر الفقه وانغلاق باب الاجتهاد وتحوله إلى قوالب جاهزة لا تراعي الواقع المعيش. ويرى أصحاب هذا الرأي أن المفتي، بما أن مجال اهتمامه يقتصر على الحكم على حوادث تُرفع إليه ولا يتعداها إلى النظر في الأصول والعلل، يقوم عمله على استعراض الأحكام الشرعية المعروفة وقياس الحوادث عليها

من أجل إصدار الأحكام. غير أن هذا الرأي، وإن صحَّ أحياناً، لا يستوعب حقيقة الفتوى ولا يسع دورها في تطوير الفقه الإسلامي عبر العصور. ذلك أن الفتوى نوعان على الأقل : النوع الأول هي الفتاوى المتعارف عليها كفتاوى ابن تيمية وفتاوى ابن الصلاح. وتقوم هذه الفتاوى على توفر شرط أساسي هو الوجود الفعلي لطرفي الفتوى وهما المفتي والمستفتي أي طالب الفتوى. ويفترض التعاقد الضمني بينهما أن يُقدم المستفتي سؤاله كتابياً أو شفوياً إلى المفتي ليقوم الأخير بالإجابة عليه من خلال ما يعرفه من فقه المذهب الذي هو عليه. ويحتاج المفتي في هذا إلى الإحاطة بكل ما دونه سابقوه في المذهب من أصول وأحكام حتى يتمكن من قياس رأيه عليها. أما النوع الثاني من الفتاوى فهي الفتاوى التي تتضمنها مجاميع الفتوى والتي هي عبارة عن دراسات نظرية مرتبة على أبواب الفقه مثل المصنفات الفقهية المعروفة. ويقوم هذا النوع على جمع آراء فقهاء المذهب حول موضوع معين ثم ترجيح أحدها على المواقف الأخرى، وذلك حسب مقاييس معروفة للترجيح. ولتوضيح هذا المعنى نضرب مثل الفتاوى الهندية المعروفة بالفتاوى العالمانية، وقد وقع تأليفها على مذهب أبي حنيفة النعمان في النصف الثاني من القرن السابع عشر، واستغرقت كتابتها ثماني سنين، واشتغل على التأليف فيها ما يزيد عن أربعين من مشاهير فقهاء الهند. وتنسب هذه الفتاوى إلى السلطان الماغولي أوركزاب عالمكير (ت1710م) وهو الذي أمر بتأليفها وأنفق مالا كبيراً في ذلك، وشارك في كتابة بعض فصولها ونشرها في الأصقاع واعتمادها مرجعاً في الفقه والقضاء. وتُشير مقدمة الفتاوى الهندية إلى أن الغاية من تأليف هذا الكتاب إنما هي تلافي كثرة الآراء واختلافها بسبب تعدد كتب الفقه الحنفي واختلافها مما يصعب عمل القضاة. وتجمع الفتاوى الهندية آراء الفقهاء الحنفية بداية بآراء أبي حنيفة وتلاميذه مروراً بفتاوى أهل سمرقند وطشقند وبخارى. وتظهر الدراسة المتأنية لهذه الفتاوى أن فقهاء الهند قد اعتمدوا الترجيح مبدأ للتمييز بين الآراء الكثيرة التي وجدوها في المؤلفات الفقهية المتوفرة لديهم. ويلفت

نظرنا هنا أن مؤلفي الفتاوى الهندية قد رجحوا أحياناً، عند الموازنة بين الآراء الفقهية المتعلقة بمسائل خلافية، رأي فقهاء العراق على موقف فقهاء آسيا الوسطى، وذلك رغم أن فقهاء بلاد ما وراء النهر كانوا أقرب إليهم في الزمان والمكان. وبالفحص عن السبب الذي دفع علماء الهند في القرن السابع عشر إلى ترجيح آراء المدرسة العراقية مثل أبي حنيفة وتلامذته وتقديمها على آراء فقهاء آخرين مثل فقهاء سمرقند وطشقند، هو أن شيوخ الهند قد انطلقوا من الواقع المعيش للمسلمين في الهند وبحثوا عن أكثر المواقف مشابهة معه فافتوا باتباع رأي العراقيين لتشابه الظروف بين الهند الماغولية وواقع العراق خلال الفترة الكلاسيكية وهي الفترة التي صدرت خلالها آراء الأعلام الحنفية مثل أبي حنيفة ومحمد وأبي يوسف، ذلك أن المسلمين في كلتا الفترتين والمكانين كانوا أقلية ديمغرافية تعيش وسط أغلبية غير مسلمة من مسيحيين ومجوس وصابئة ويهود وهندوس وغيرها من الاجناس والديانات. ويتضح من خلال هذا المثال أن المفتين في العصور المتأخرة قد احتفظوا بحقهم في الحكم ليس من خلال ما يعرفونه ويحفظونه، وإنما من خلال العمل الفكري العقلي الصادر عن فهم عميق للواقع وموازنة الآراء الفقهية. وبذلك يتجلى لنا أن مؤسسة الفتوى كانت تنهض بوظيفة الربط بين النظرية الفقهية من جهة والواقع المعيش من جهة أخرى على حدّ تعبير وائل حلاق. وجدير بالذكر هنا أن نذكر بأن علاقة الفتوى بالواقع، كما تتجلى من خلال الفتاوى العالمية، لا تعمل في اتجاه واحد عمودي بين النظرية والواقع، وإنما تصبّ الفتوى في الاتجاهين معاً، أي أن المفتين، من خلال فحصهم للواقع المعيش، يحاولون تجريد هذه المشاكل وجعلها أسئلة تُرفع إلى المنظومة الفقهية ثم تعود هذه المواقف لتصدر من جديد في شكل فتاوى، وذلك بعد مراعاة حيثيات الواقع المعيش وما يعتل فيه من حوادث لا يعلمها إلا المفتون لصلتهم الوطيدة بالواقع. ويتضح لنا بموجب ذلك أن الفتاوى هي العنصر الحي الرابط بين الواقع المعيش والنظرية الفقهية، كما يتضح أن جوهر الممارسة الفقهية داخل مؤسسة الفتوى إنما يتمثل في الحفاظ على

جذوة الحياة في المؤسسة الفقهية عموما من خلال ربط النظرية الفقهية بالواقع المعيش.

لقد بان بهذا الكشف حتى الآن أن العلاقة بين الواقع والنظرية الفقهية مبنية على تجاذبات وترابطات مختلفة، وأن هذه العلاقة تظهر من خلال عوامل عديدة ومختلفة. وبان من خلال ما تقدّم كذلك أن النظرية الأصولية قد حضيت بالخطوة عند الفقهاء وأن الواقع المعيش، وإن كان له صدى في بعض الفترات والحوادث، سرعان ما تخفت جذوته ليصبح تابعا للرأي النظري المسبق. والآن وبعدها تبين لنا ما تبين من علاقة مؤسسة الإفتاء بالواقع المعيش، فلننتقل إلى المبحث الثاني من القسم الثاني وهو المتعلق بفقه الأقليات.

### **فقه الأقليات بين المرجعيات النظرية والواقع المعيش :**

ليست مسألة الأقليات المسلمة بموضوع حادث جديد في التاريخ الإسلامي. فقد عاش المسلمون في فترات مختلفة من تاريخهم وفي أقاليم مختلفة كأقليات مع أغلبية غير مسلمة. فالى حدود الحروب الصليبية، كان المسلمون في بلاد المشرق العربي يمثلون أقلية سكانية كانت تعيش مع أغلبية غير مسلمة من منتسبي ديانات أخرى. وتثبت كتب التاريخ القديم وكتب التاريخ الاجتماعي أن الأقليات المسلمة قد تركّزت حياتها خلال تلك الفترة في المدن والحاميات والحوضر التي أنشأها المسلمون، وذلك بسبب انخراط أغلب المسلمين آنذاك في المؤسسة العسكرية والمدنية والقضائية للدولة الإسلامية الناشئة. كما عاش المسلمون في الهند كأقلية وكذلك وفي الأندلس بعد سقوط غرناطة، ووجدت أقلية مسلمة في البلقان وآسيا الوسطى وإفريقيا. غير أن ما يهم البحث الفقهي في هذا المجال، وهو مشغلنا الرئيسي في هذا المقال، لهو السؤال المتعلق بالمسألة القضائية والسياسية، أي هل كانت السلطة السياسية في تلك المناطق التي عاش فيها المسلمون أقلية، سلطة إسلامية أم لا ؟ ذلك أن وجود سلطة إسلامية حاکمة، وإن كان القائمون عليها يمثلون أقلية من بين سكان ذلك

الإقليم، يمثل الضامن الأوحد لتطبيق القانون الإسلامي، وبذلك تصبح مسألة الأقلية غير مهمة بالنسبة للبحث الفقهي، إذ القانون الإسلامي، مثله مثل غيره من القوانين الكونية، يتوقف تنفيذه على رقعة جغرافية معينة هي الحدود الجغرافية التي تمتد عليها الدولة الإسلامية. ولذلك فإن انعدام وجود الدولة الإسلامية يُفضي رأساً إلى تعليق الحكم الشرعي في تلك البلاد. وقد نشب خلاف بين المدارس الفقهية في هذا الباب تعلق بالسؤال هل أن المسلمين ملزمين بتطبيق حكم الشرع عندما يكونوا خارج أرض الإسلام. وبناء على هذه المصادرة نفهم أن وجود أقليات مسلمة في أماكن مختلفة ليس هو رأس المشكل، بل الإشكال يكمن أساساً في الأقليات المسلمة التي وُجدت أو توجد في العصر الحديث في غير ديار الإسلام.

بناء على ما تقدّم نبادر، قبل التقدم في البحث، إل التنبيه بأن الإسم الكامل للمبحث الذي نقصده في هذا المقال ليس هو "فقه الأقليات المسلمة" على التعميم، وإنما هو "فقه الأقليات المسلمة المقيمة خارج ديار الإسلام" بالتحديد. وبناء على هذا التمهيد نشير إلى أن تاريخ الفقه الإسلامي يكشف لنا أن الفقهاء المسلمين قد تصدوا للبحث في هذا المجال منذ قرون. ولعلّ المثال الأوضح لهذا الطرح هي تلك الردود التي قدمها فقهاء بلاد المغرب رداً على أسئلة الأقليات المسلمة التي بقيت ترزح تحت الحكم المسيحي في الأندلس بعد سقوط غرناطة سنة 1492م. ويكشف لنا الفقيه أحمد الونشريسي في معياره عن نوع الأسئلة والأجوبة المقدمة في هذا المجال. ولعلّ ما يلفت النظر في تلك الأسئلة والردود هو ما يتعلق منها بعلاقة الفقه الإسلامي بالواقع الذي يعيش فيه المسلمون هناك وهو ما سنأتي عليه في الفقرة القادمة.

### **فقه الأقليات المسلمة في غير ديار الإسلام :**

تدور أغلب الأسئلة الفقهية التي وجهها المسلمون المقيمون في غير ديار الإسلام إلى الفقهاء والمفتين، حسب ما تتضمنه النصوص

المتوفرة لدينا، حول موضوع أساسي وهو مدى قبول الشرع الإسلامي لإقامة المسلمين خارج أرض الإسلام إقامة دائمة وهل يجب على المسلم مغادرة تلك البلاد للالتحاق بديار الإسلام. وتُظهر الردود والإجابة أن الفقهاء المسلمين قد كانوا يصدرّون عن النظرية الفقهية "الكلاسيكية" في أجوبتهم على أسئلة الأقليات المسلمة المقيمة خارج دار الإسلام. ويقوم هذا التصور الفقهي على الفرق الذي يقيمه الفقهاء المسلمون بين "دار الإسلام" و"دار الحرب" باعتبار أن العلاقة بين الدارين إنما تقوم عندهم على العداء بطبيعتها، وأن حال السلم إنما هو هدنة أو صلح لوقت معلوم. وتفيدنا كتب السير وهي من أشهر أبواب كتب الفقه، أن مسألة تطبيق الشريعة في ديار الكفر قد شغلت الفقهاء المسلمين فتوقفوا عندها كثيرا. ويقوم فهم هذا الموضوع عند الفقهاء الأحناف مثلا على مصادرة أن قوانين الإسلام لا تنطبق في ديار الكفر وأن إقامة المسلمين في ديار غير ديار الإسلام غير مقبولة، إلا إذا كانت إقامة ظرفية غير دائمة للتجارة أو لغيرها من الحاجات الضرورية. وبناء على ذلك فقد اعتبر الفقهاء الأحناف أن الأحكام الشرعية مُعلّقة خارج ديار الإسلام وأن الوضع الاستثنائي الذي يحفّ حياة المسلمين هناك يجعلهم خارج طائلة القانون الإسلامي، إلى حين عودتهم إلى ديار الإسلام. وبناء على ذلك سمح هؤلاء الفقهاء للمسلمين الموجودين خارج ديار الإسلام، بارتكاب المحظورات المحرمة عليهم في ديار الإسلام، وذلك دون تعريض أنفسهم للعقوبات الشرعية التي يتعرضون لها عند ارتكابهم مثل تلك المحظورات في ديار الإسلام. وبموجب هذا الاستثناء، يمكن للمسلمين في ديار الحرب الاتجار في الخمر ولحم الخنزير وارتكاب الأفعال التي يحظرها القانون الإسلامي في بلاد الإسلام. غير أن الفقهاء قد تفتنوا إلى خطورة هذا الموقف فكانوا يوشحون فتاواهم ومواقفهم بحث المسلمين المقيمين خارج ديار الإسلام على العودة إلى ديار الإسلام للعيش هناك، فينتهي بذلك حال الاستثناء ويدخلوا تحت حكم الشريعة الإسلامية فيصيّبوا الثواب في الدنيا



والآخرة. ومن خلال هذا الرصد يُمكننا القول إن الفقه الإسلامي لم يُعر اهتماما لدراسة الواقع الذي يعيش فيه المسلمون خارج ديار الإسلام، بما أنَ الوضع الاستثنائي للمقيمين فيه لا يجعلهم مطالبين بتطبيق القانون الألهي. وقد اكتفى الفقهاء بالحث على العودة إلى ديار الإسلام. وتواصل هذا المنهج في التعاطي مع مشكلات المسلمين في غير ديار الإسلام إلى القرن العشرين. إذ نجد التوجه الفقهي ذاته عند الفقيه والمصلح الأزهري رشيد رضا في بداية القرن العشرين، وذلك من خلال آرائه وردوده حول عيش المسلمين في البلقان، بعد سقوط الإمبراطورية العثمانية. فقد اعتبر رشيد رضا أنه يتوجب على المسلمين المسارعة إلى الالتحاق بدار الإسلام، لأن إقامة المسلمين في دار الكفر لا تجوز إلا عرضا. هذه المعادلة الفقهية، القائمة على عدم الاكتراث بدار الكفر، أصابتها رجة شديدة واهتزاز عنيف بداية من العقود الأخيرة من القرن العشرين، كما سنبين ذلك في ما يلي.

### الهجرة الدائمة والواقع الجديد :

يتمثل الواقع الجديد الذي نعيشه في هذا المقال في هجرة أعداد كبيرة من المسلمين إلى الدول الغربية بصفة إرادية بداية من النصف الثاني من القرن العشرين واستقرارهم هناك استقرارا دائما وحصولهم على حق المواطنة في تلك البلدان ورغبتهم في البقاء هناك على الدوام، وهو الشأن الذي سيصيب المعادلة الفقهية بين دار الإسلام ودار الكفر في صميم جوهرها. ذلك أن بوتقة النظر إلى إقامة المسلمين في غير ديار الإسلام على أساس أنها إقامة وقتية لم تعد تستوعب الواقع الجديد، بل قل لم تعد مقبولة من المسلمين أنفسهم، فلم تعد أسئلة المسلمين إلى علماء المجامع الفقهية مثلا تدور حول "هل يجوز البقاء في ديار الكفر"، وإنما تدور حول البحث عن حلول لمشاكل واقعية شائكة. زد على ذلك أن مسلمي المهجر لم يعودوا يقبلون بوضع الاستثناء الذي يجعلهم أقل مرتبة من المقيمين في

دار الإسلام. وحتى الآراء والفتاوى التي يصدرها فقهاء ديار الإسلام مثل شيخ الأزهر، فإنها لم تعد تشفي غليل السائل المسلم المقيم في ديار الغربية، لأن هذه الأجوبة تنطق عن واقع مختلف عن الواقع الجديد. كل هذا يشير إلى أن الحكم على الواقع من خلال معايير سابقة لم يعد يستوعب وضع المسلمين الجديد ولا العلاقة الجديدة التي تربط دار الإسلام بدار الكفر.

بناء على هذا الواقع الجديد الذي عرضناه في ما سبق، انبرى عدد من المفكرين ورجال الدين المسلمين يُفكّرون في إنشاء مجامع ومنتديات فقهية لتدارس المشاكل الفقهية للمسلمين المقيمين خارج دار الإسلام. وقد عُرف هذا الاتجاه بفقه الأقليات المسلمة في الغرب. وقد تصدى له فقهاء معروفون مثل يوسف القرضاوي وطه جابر العلواني، المفكر الإسلامي المقيم في الولايات المتحدة، وراشد الغنوشي وغيرهم من المفكرين والعلماء. ومن ثمار هذا المنهج تأسيس المركز الأوروبي للفتوى والبحوث سنة 1997 ومقره في دبلن عاصمة أيرلندا. وينضوي تحت راية هذه المؤسسة عدد من أشهر المفكرين ورجال الدين المسلمين السنة، ويقوم التفكير في هذه المؤسسة على مبدأ الجمع بين كل المذاهب السنية. هذا، ويلتقي أعضاء المجلس الأوروبي للافتاء والبحوث مرة في السنة، لتدارس المسائل الفقهية واقتراح الأجوبة لها. كما تحرص هذه المؤسسة على أن يكون من بين أعضائها عدد من العلماء ممن يقيمون في أوروبا ولهم اطلاع كبير على الواقع الأوروبي ومشاكله إلى جانب علماء من المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة حتى تكون الفتاوى المنبثقة عنه شاملة وغير مختصة بفئة مسلمة دون أخرى.

استنادا إلى ما تقدّم يمكن القول إن النصف الثاني من القرن العشرين قد فتح الفقه الإسلامي على تحدّ جديد قوامه الاختلاف الصارخ بين ديار الإسلام وبلاد الغربية في مستوى المشاكل الاجتماعية والثقافية وكذلك في مستوى نمط الانتاج والتفكير. ويتمثل هذا التحدي في أن الواقع

الجديد لا يمكن الاكتفاء في فمه بالمنطلقات الفقهية المتداولة والموروثة مثل قاعدة الفرق بين ديار الكفر وديار الإسلام، ذلك أن المواثيق والمؤسسات الدولية والعلاقات الجديدة في العالم المعاصر لم تعد تقوم على مبدأ العداء الديني، بل هي تقوم على مبدأ وحدة المصير الإنساني والشراكة والتعاون. ثم إن مطالبة مسلمي الغرب بأن لا يعاملهم الفقه الإسلامي على أساس أنهم استثناء إلى حين عودتهم إلى ديار الإسلام ودعوتهم إلى اعتبارهم مسلمين كاملي الحقوق مثلهم مثل مسلمي العالم الإسلامي، كل هذا يدفع إلى التفكير بأن المعادلة التي بنينا عليها مقالنا في البداية، قد أصبحت تميل نحو الدعوة إلى منح الواقع المعيش للمسلمين أهمية قصوى عند التفكير الفقهي، وذلك عوض الحكم على مشكلات حادثة من خلال مصادرات فقهية جاهزة صادرة في زمان ومكان مختلفين.

في الفقرة التالية سوف نضرب مثالا واقعيا حول كيفية تطرق الفقهاء المسلمين المعاصرين إلى المشكل المطروح أعلاه، وذلك حتى نفهم في أي اتجاه تسير المعادلة وإلى أي حد يمكن الحديث عن تغير بسبب الواقع الجديد للمسلمين في الغرب : في سنة 2006 أصدر على جمعة، مفتي الديار المصرية، فتوى تتعلق بوضع المسلمين في الغرب والأعمال التي يجوز للمسلم تعاطيها هناك. وقد اعتمد مفتي الديار المصرية في موقفه ذلك على النظرية الفقهية الكلاسيكية، فأباح للمسلمين الاتجار في الممنوعات والعمل في المصانع حيث يصيبهم التلوث بالكحول ولحم الخنزير. وعلل الشيخ جمعة موقفه ذلك بأن المسلمين، حسب النظرية الفقهية المعروفة، يُقيمون وقتنا أي استثناء في دار الحرب، وبمقتضى ذلك فإن إقامتهم في ديار الكفر لا تعرض أعمالهم المخالفة للشرع للعقاب. وقد اعتبر عدد من الفقهاء المعاصرين موقف الشيخ الأزهري موقفا خاطئا لا ينم عن فهم للواقع الجديد، وذهب عدد منهم إلى اعتباره مقوضا للسلم الاجتماعي الموجود والذي ينعم به المسلمون في البلاد الغربية. فقد رد الدكتور صلاح الدين سلطان، وهو من أشهر

أعضاء المركز الأوروبي للإفتاء والبحوث، ردا عنيفا على موقف مفتي الأزهر واعتبر أن ذلك الموقف لا يراعي الواقع الجديد وأنه يهدد المسلمين في الغرب. وعلل موقفه بأن المسلمين يعيشون في أمن واستقرار في البلاد الغربية وينعمون بالمساواة والحرية فإذا ما أخذوا يبتثون الفساد بدعوى أنهم في دار الكفر، آل بهم المآل إلى فقدان حقوقهم وإشعال النعرة العنصرية ضدهم. واستغرب كيف يصدر مفتي الديار المصرية مثل هذا الموقف. وأشار إلى أنه من الأجدر أن يصدر الفقهاء المسلمون آراء تدعو المسلمين إلى حسن السلوك والانضباط وتدعم الحقوق التي حصل عليها المسلمون هناك. ويكشف الموقفان اللذان قدمناهما تباين مواقف رجال الدين المسلمين حيال الواقع الجديد وذلك بسبب اختلافهما في المنهج وبالأخص اختلافهما في تفسير دور الواقع المعيش وعلاقته بالنظرية الفقهية الكلاسيكية.

بعد أن استعرضنا العلاقة التي تربط النظرية الفقهية بالواقع في بعدها التاريخي والمضموني نخلص الآن إلى الإجابة عن السؤال الذي وعدنا بحله في مقدمة هذا المقال وهو الاستفسار عن مدى تبدل العلاقة بين الفقه والواقع وإلى أي حد مثل الواقع مرجعا من مراجع التفكير الفقهي.

## الخاتمة :

لقد بينا من خلال هذا المقال أن استقراء مدونات الفقه من جهة ومتابعة تاريخ المذاهب الفقهية من جهة أخرى يكشفان عن وجود مواقف مختلفة وأن المعادلة الأساسية بين الفقه والواقع ليست معادلة ذات اتجاه واحد، بل هي معادلة تخضع للزمان والمكان اللذان تطرح فيهما. فقد غلبت كفة النظرية على الواقع المعيش في فترات تاريخية تشابه فيها النموذج الاقتصادي والاجتماعي بين مختلف الأصقاع الإسلامية. وقد بينا من خلال نموذج الفتاوى الهندية أن الفقهاء، لما وجدوا أنفسهم في وضع

مختلف عن الوضع المعهود في عصور ومناطق أخرى، قد عمدوا إلى ترجيح الآراء الفقهية التي تتماشى مع الواقع الجديد دونما حاجة إلى ابتداع آراء جديدة، فليس الاجتهاد في عرفهم مجرد ابتداع وإنما هو اختيار وإعادة استزراع لمواقف سابقة تبدو أكثر تمثيلاً مع الواقع. هذا، وقد بينا في آخر هذا المقال أن عيش الأقليات المسلمة في أوروبا قد دفع النظرية الفقهية إلى تغيير جذري في مستوى آليات التفكير بسبب الحاجة إلى تفكير يراعي الواقع الجديد ويكون نابعا منه. كل هذا يشير إلى أننا مقبلون على عصور جديدة قد تعيد فتح الأسئلة الأولى وتؤدي إلى تغيير في المعادلات القديمة الموروثة.